

Ensaio sobre o “Primado da Razão Prática” e a lição dos clássicos, com particular referência a Aristóteles

Essay on the “Primacy of the Practical Reason” and the lesson of the classics, with particular refernce to the presence of Aristotle

Fabiano Stein COVAL

Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

Resumo

O presente artigo divide-se em duas partes: em um primeiro momento trata de apresentar analiticamente os principais problemas e tendências do fenômeno que hoje se convencionou denominar reabilitação da filosofia prática com especial atenção às influências do pensamento aristotélico em diversos autores de inquestionável relevância no panorama filosófico contemporâneo; no segundo momento, visa abordar noções centrais da ética aristotélica e sistematicamente relacioná-las com o pensamento ético hodierno.

Palavras-chave: Aristóteles, Filosofia Prática, Dialética, Filosofia Analítica, Hermenêutica.

Abstract

The present paper is divided in two parts: at a first moment it treats to present in an analytical way the main problems and tendencies of the phenomenon that today is stipulated to call rehabilitation of the practical philosophy with special attention to the influences of the aristotelian thought in several authors of unquestioned relevance in the contemporary philosophical panorama; at sequence, at as the second moment, it aims to approach central notions of the aristotelian ethics and sistematically to relate them with the modern ethical thought.

Keywords: Aristotle, Practical philosophy, Dialectics, Analytic Philosophy, Hermeneutics.

Φύσει μὲν ἔστιν ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν
(O homem é, por natureza, um animal político)

Aristóteles, *Política*, 1278 b 19

Projeto à Guisa de Introdução: A ética de Aristóteles no meio de nós

Este é um estudo da Ética de Aristóteles, convém enfatizar. E um estudo da presença da mesma no pensamento contemporâneo e de em que medida esta mesma ética pode ser uma alternativa viável à falta de paradigmas da Filosofia. Perguntamos: *A ética aristotélica pode dar conta dos problemas que as éticas modernas pretendem resolver?*¹

Tudo nos leva a crer que uma tal ética, que tem como um de seus pilares a questão da virtude, ou excelência, como melhor se traduz 'αρετή é impossível fora da *polis* e ao Homem contemporâneo, que experimenta uma realidade sócio-político-econômica de "liberdade" radicalmente diferente da vivenciada pelos gregos clássicos. Além disso, *parece* que o *ethos* atual, que colocou em destaque os valores da autonomia pessoal e da tolerância, exige uma ética no mínimo diferente, e talvez oposta, daquela aristotélica. Afinal, do ponto de vista das éticas modernas, uma teoria moral que justifique a excelência de um determinado modo de vida ou conduta sobre outros, estaria na contramão da requerida tolerância que emerge do pluralismo cultural da sociedade moderna.

Ocorre que é exatamente neste ponto que podemos sustentar uma ética aristotélica *contra* ou em *colaboração* com as éticas modernas; defender a sua exclusão do debate moral seria a prova de uma falta de entendimento ou equívocos na interpretação da mesma mas se não é suficiente demonstrar a capacidade da ética aristotélica de orientar o agir moral ou a sua capacidade de resolver os problemas que os atuais pensamentos morais não solucionam, é preciso encontrar o lugar onde situar a ética das virtudes no atual *ethos* liberal e democrático (embora seja razoável admitir que a experiência moral não deva ser reduzida

plenamente às vivências sócio-políticas e nem tampouco limitada ao *ethos* liberal).

A ética aristotélica não é, com efeito, contrária ao novo *ethos* e nem incompatível com os ideais dele. Se tal ética não tende para um ideal egoísta de vida boa – como pretendemos demonstrar –, mas a uma concepção de justiça que comporta a colaboração entre cidadãos, se tal ética exige como condição para sua realização uma sociedade que permita o exercício da liberdade, posto que a *excelência* humana não pode realizar-se a não ser no exercício da liberdade, então a ética de Aristóteles, caso não possa substituir inteiramente, poderá debater em condições de igualdade e dar conta dos paradoxos ético-políticos da mesma forma que as éticas modernas. O que a ética aristotélica renuncia não é ao ideal de liberdade, mas ao ideal de liberdade que exclua uma concepção de vida boa e perfeição.² Além disso – somos forçados a admitir – se negamos a uma concepção de vida boa é para substituí-la por outra... que se imporá! Afinal, se permaneceremos no nível da liberdade absoluta que cada um tem para escolher seus próprios fins e, tal qual uma mônada – "sem portas e sem janelas" – não precisar prestar contas ou justificar tal escolha a ninguém, então podemos compor um *Réquiem* a Ética e dar início a uma preocupação excessiva e desumana com as políticas de segurança... sim, se o pensamento moral não oferecer fins e valores, se não for em certa medida normativo, então não se trata de pensamento moral e passa a vigorar o caos. Uma tal coisa pode ser relevante, mas não pode ser denominada de Ética.

A ética das virtudes não nega a existência de princípios normativos universais e compartilhados por todos. O que nega é que tais princípios possam ser determinados de modo prévio, imediato e óbvio, porque neutros e/ou puramente formais, como pretendem as éticas modernas e, neste caso, especialmente

¹ Quando falamos em "éticas modernas" pensamos especificamente nas éticas deontológica, utilitarista e do discurso. Isso ficará mais claro na sequência deste estudo.

² Em sua crítica à talvez mais importante elaboração ética contemporânea (A Teoria da Justiça de John Rawls), Michael Sandel em seu *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press) apresenta-nos exatamente como as éticas modernas de um modo geral fracassam ao excluir um ideal de vida boa, ao rejeitar um τέλος para a vida humana.

a rawlsiana e a habermasiana. A ética aristotélica propõe princípios universais que deverão ser reconhecidos por todos, mas nunca de maneira imediata: tal reconhecimento exige que a razão prática seja previamente preparada pela educação e pela prática das virtudes. Vejamos o que diz o próprio filósofo de Estagira:

Εἰ δ' οὖς, καθάπερ εἴρηται, τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν τραφῆναι καλῶς δεῖ καὶ ἐθισθῆναι, ἔθ' οὕτως ἐν ἐπιτηδεύμασιν ἐπεικέσει ζῆν καὶ μὴ τ' ἄκοντα μὴ τ' ἔκοντα πράττειν τὰ φαῦλα, ταῦτα δὲ γίνοιτ' ἂν βιουμέσοις κατὰ τινα νοῦν καὶ ταξιὶν ὀρθῆν, ἔχουσαν ἰσχύν· ἢ μὲν οὖς πατρικὴ πδόςταξις οὐκ ἔχει τοῖς σχυρὸν οὐδὲ τὸ ἀναγκαῖον, οὐδὲ δὴ ὅλως ἢ ἐνὸς ἀνδρός, μὴ βασιλέως ὅτος ἢ τινος τοιούτου· ὁ δὲ εὐόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν, λογος ὧν ἀπὸ τινος φρονήσεως καίνου. (Daí, como temos dito, o

homem chamado a ser bom deve receber uma educação e os hábitos do homem de bem e, em seguida passar seu tempo em ocupações virtuosas e não praticar ações vis, nem involuntariamente nem voluntariamente, e isto poderá ser realizado por aqueles que vivem segundo uma regra inteligente e uma ordem perfeita, se bem que a autoridade paterna não possui nem a força e tampouco a capacidade coercitiva, nem também, em geral, a possui a autoridade de um homem só, que não seja rei ou qualquer coisa do gênero: a lei, por sua vez, dispõe de poder coercitivo, sendo uma regra que emana de uma certa prudência e de uma certa inteligência.)³

A perspectiva aristotélica, que afirma a verdade do bem, não nega a pluralidade, antes, resgata

o pluralismo por meio da dialética e do diálogo, pois o próprio Aristóteles, e dizer isso soa como *flactus voce*, conhecia bem as diferenças entre cada *polis* e as diferenças no interior de cada *polis*.

Isso posto, ficam genericamente delineados os pontos que serão desenvolvidos ao longo deste estudo. Mas, antes de tudo, é conveniente estabelecermos um contato, ainda que superficial, com alguns dos principais conceitos da ética aristotélica, posto que são eles que serão resgatados pela filosofia contemporânea. Naturalmente, dada a natureza deste estudo e a audácia do tema – como se pode ver pelo próprio título –, alguns aspectos não serão devidamente desenvolvidos – e isto seria até inadequado – como os modelos utilitarista, rawlsiano e habermasiano.

Ainda ao modo de uma introdução um elogio da tradição:

Certamente é completamente dispensável tecer longas explicações que justifiquem a escolha de um ou de outro pensador ou corrente filosófica como modelo de reflexão para compreender e, quiçá, resolver determinados problemas que perpassam a existência humana, posto que o desenvolvimento mesmo do estudo a respeito de tal pensador ou corrente, ou a exposição do mesmo, será o critério e a garantia da viabilidade do projeto que o pesquisador tem em mente⁴. Entretanto, talvez as coisas não sejam assim tão simples e, se admitimos que possa haver uma só pessoa que questione a validade de um pensamento, é no mínimo prudente que se lhe justifique, seja esta uma justificação *ad intra* ao sistema proposto, seja ela *ad extra*, e neste caso tem-se uma maior possibilidade de uma aceitação por parte dos interlocutores.

³ Arist. Ética a Nicômaco, 1180 a 14-23; cf. id, 1179 b 31 - 1180 a 4. As citações desta obra são feitas com base no texto grego e as traduções são deste autor e diferentes especialistas (v. Bibliografia)

⁴ E não devemos esquecer a possibilidade de uma escolha deste tipo ser fundamentalmente uma opção a-racional.

Ora, este é um estudo sobre a Ética Aristotélica e é sobre ela que será devotada a maior atenção. E tendo em vista o que foi dito acima, seria lícito supor que surja a pergunta: “mas qual seria o interesse e a viabilidade de tal Filosofia, cronologicamente já tão distante de nós?” Para início de conversa, não só o interesse da Filosofia de Aristóteles – como o interesse de toda a Filosofia Antiga –, pode ser situado em dois níveis: em primeiro lugar, como objeto de “mero” estudo e esforço de novas interpretações, cujo resultado será, sejamos francos, o de uma erudição evidentemente respeitável e de uma capacidade de debate com outros pensamentos seguramente desejável, mas nada além disso – se é que isso é pouco! E em segundo lugar, como resposta possível e coerente aos problemas da Filosofia, pois o fato de estar “cronologicamente distante” não a torna menos capaz desta proeza, desde que os grandes problemas filosóficos são, *grosso modo*, os mesmos ontem e hoje. Não é o caso, e ninguém admitiria tal hipótese, de simplesmente “transportar” todo o conjunto do monumental pensamento clássico, posto que em seu processo de edificação havia influências de um contexto que já não é mais o mesmo, mas de realizar um esforço para, humildemente, podermos “enxergar” em que medida um conceito, uma idéia, uma solução permanece atual e, não raro, presente no pensamento contemporâneo sem que, às vezes, seja sequer percebida.

Se esta *intentio* presente na segunda dimensão da retomada do Pensamento Antigo não é algo tão óbvio, é porque possivelmente se trata da resposta que aspiramos: todo o “óbvio” do pensar contemporâneo tem se mostrado dolorosamente ineficaz! A nossa civilização se universalizou, mas paradoxalmente foi tomada por um vazio ético sem precedentes. E quando se diz “sem precedentes” quer-se dizer: “não assistido no passado”. Será então o passado tão inócuo?

Mas fariam ecoar brados de revolta os inconseqüentes – e às vezes inconscientes – repre-

sentantes do niilismo, dizendo que isso representa um “repetir palavras”, uma dependência que enfraquece o pensamento diante dos novos desafios. Nada mais falso... nada mais verdadeiro! Um pensar que se pretenda absolutamente autônomo e independente – na medida em que isso é possível – será dependente daqueles que exigem uma tal postura. E quem exige uma tal postura? Os mesmos que não se mostram capazes de dar conta da nossa tragédia. Os mesmos que, sem pudor, orgulham-se e defendem suas propostas para, imediatamente depois, destituí-las de qualquer força, de qualquer radicalidade, de qualquer efetiva racionalidade, tornando-as débeis. Um pensar novo não exclui a assunção de certos modelos já consagrados, e às vezes demasiadamente sobrecarregados por uma consagração inadequada. Repetir palavras pode não ser tão ruim quando não se tem nada de bom a dizer.

Do que se disse, encontramos o sentido da tradição: toda ciência, toda ética, todo pensamento é essencialmente tradicional. O “hoje” encontra seu valor e seu conteúdo mesmo nas riquezas que o “ontem” lhe concedeu, lhe herdou e transmitiu.⁵ É nosso grande desafio saber o que fazer com ele.

Podemos agora dar início à execução de nosso projeto: analisar sumariamente o panorama ético contemporâneo e, em seguida, relacionar sistematicamente algumas noções fundamentais da ética aristotélica com importantes escolas morais contemporâneas.

Prima Pars – Analytica

I

Tristes dias os nossos! Não podemos saber se outrora foram melhores mas poucos otimistas apostariam todas as suas cartas no possível alvorecer da paz e da felicidade. O curioso é que a proclamada crise generalizada pela qual passamos não inspira e

⁵ A este respeito é desejável uma leitura da obra *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura* (2ª ed. São Paulo, Loyola, 1993), do magistral H. C. de Lima Vaz, cuja segunda parte do capítulo primeiro aborda exatamente, e de maneira exemplar, a questão da Tradição, pp. 16 a 21.

tampouco produz bons resultados. Os filósofos, cientistas, políticos ou qualquer pessoa que esteja dignamente passando pela vida será incapaz de mostrar sinais de reação. Com efeito, tememos até, tamanha é a insegurança, atribuir os títulos “filósofo” a um, “cientista” a outro... ou a nós mesmos. O mundo tornou-se uma Babel: quem está dizendo o que e para quem?

A maior parte dos estudiosos afirmam com muita propriedade que a filosofia surgiu num momento de e graças a uma profunda crise. E a partir de Sócrates começaram a ser especificados os problemas que efetivamente mereciam atenção e que constituiriam o terreno mesmo do filósofo. Então a metafísica responderia o que é a realidade, a gnosiologia o que e como podemos conhecer, a ética o que devemos fazer e, no final, com mais ou com menos coerência, reunir-se-ia tudo num sistema e, graças à miraculosa razão, a vida se tornaria mais tranqüila.

Evidentemente muitas – e não raro contraditórias – foram as respostas. Mas as respostas ao menos existiam. E elas estavam para além de nosso falatório sobre os limites da consciência, sobre a impossibilidade de a verdade. E funcionavam! De Sócrates a Nietzsche houve sempre uma recôndita harmonia, um porto seguro. Sejamos francos: hoje pouco importa que Galileu quase tenha sido queimado, e que Giordano Bruno o tenha. Quem hoje estaria disposto a amputar a própria mão por uma opinião que ele, e somente ele, julga correta?

A despeito do desmoronamento das edificações metafísicas, gnosiológicas e morais, porém, uma constante se impõe: o homem é enquanto vivendo com outros homens. A ninguém é lícito o viver só! A ninguém tal audácia é possível. Desta constatação a inferência necessária é: pensemos o quanto quisermos sobre o Ser e a natureza do universo e dos entes, discutamos o que quisermos sobre o conhecimento, quiçá chegará o dia de uma nova verdade, mas não nos esqueçamos de pensar e discutir a convivência. Pois mesmo que não chegue o dia de uma nova

verdade, chegará no mínimo o dia de uma nova paz. Ou não mais haverá homens. E mesmo a verdade se institui na dimensão da palavra: não palavras *balbuciadas* ao vento, mas palavras *ditas* ao outro. O outro – seu olhar, sua resposta, sua crítica, sua aceitação ou recusa – é a medida e o critério de *minha* verdade à medida que desejo que ela deixe de ser só minha afinal, uma verdade que é apenas minha pode também ser um grande engano... uma grande mentira.

Deve-se, entretanto, observar que isso não significa legitimar a primazia da razão prática sobre a razão teórica. Aliás, a disjunção razão prática *ou* razão teórica incorre na falácia da falsa dicotomia: há problemas específicos de uma e assuntos próprios de outra. Hoje, como em tantos momentos, a razão prática parece ser mais necessária que a razão teórica, mas a realidade humana não é a única existente e há tantos problemas *humanos*, tantas angústias, que derivam exatamente do mistério do mundo e não do mal que o outro nos faz.

Nesta perspectiva é que se situam as reflexões posteriores sobre a chamada razão prática e o problema político. Reflexões que se inspiram na obra de E. Berti (1935), célebre filósofo italiano e um dos maiores especialistas em Aristóteles deste século, em especial nos ensaios *La razionalità pratica tra scienza e filosofia* e *Il “primato” della politica*, ambos constantes na obra *Le vie della ragione*, publicado em Bologna pela editora Mulino em 1987, e na seqüência em obras do próprio filósofo de Estagira.

II

Os grandes pensadores da atualidade estão com seus olhos voltados ao problema ético. Como observa E. Berti, esse fenômeno tem sido chamado de reabilitação da filosofia prática, i. e., um esforço para tratar os problemas relacionados ao comportamento humano de um ponto de vista diferente do meramente científico. Inegavelmente, e apesar de

relevante, a filosofia não pode mais ser entendida como simples análise da linguagem moral, mas como uma tentativa de fundar racionalmente uma ética e uma política.

A expressão filosofia prática e a intenção que ela encerra são naturalmente aristotélicas. A sua sobrevivência foi seriamente ameaçada por I. Kant ao substituir a noção clássica de razão prática, associada ao conhecimento capaz de fundar uma ética e uma política, pelo simples “fato da razão”, a saber, primordialmente a noção postulada de liberdade⁶, excluindo dela qualquer caráter cognoscitivo.

O renascimento da filosofia prática, contudo, não ocorreu em polémica com Kant, em função do respeitável alcance e influência do pensamento kantiano até nossos dias, mas como resposta às insuficiências das ciências humanas ao elaborar um projeto ético-político. Veja-se, como exemplo primeiro, a Escola de Frankfurt e seu empenho em denunciar o caráter ideológico da sociologia weberiana e a presumível objetividade das ciências em geral, que estariam construídas sobre o ideal iluminista de domínio da natureza pelo homem e, daí, de domínio do homem pelo homem.

O contrário, todavia, das ideologias que inspiram as ciências ao indicar valores e normas, é a concepção irracionalista e decisionista do comportamento humano. Sobre este risco ocuparam-se K. Popper e H. Albert, propondo a aplicação do método do falsificacionismo às ciências humanas, o que voltou a ser criticado pela Escola de Frankfurt e seus mais recentes representantes, J. Habermas e T. Adorno, em função da incompatibilidade entre ciências da natureza, cujos enunciados podem ser falseados, e ciências humanas, que se ocupam com a sociedade em sua totalidade e somente podem ser

criticadas do ponto de vista da dialética, entendida como diálogo em que se confrontam as proposições das mesmas ciências humanas.

Caso à parte é a preocupação ética de inspiração analítica. Os filósofos analíticos, invocando a lei de Hume, segundo a qual não se pode passar de um enunciado descritivo a um prescritivo, negaram qualquer possibilidade de fundar racionalmente um discurso ético ou político. De fato, a lei de Hume está muito imprecisamente descrita em seu *Tratado da Natureza Humana*, mas foi devidamente teorizada por G. Moore com a nova denominação de falácia naturalista⁷, inaugurando com seus *Principia ethica* a reflexão ética de caráter analítico.

Pois é exatamente “per rispondere ai problemi posti dall’insufficienza delle scienze umane a fondare l’etica e dalla separazione tra scientificità ed eticità affermata dalla filosofia analitica, si è sviluppata la rinascita della filosofia pratica...” (BERTI, 1997, p. 157)

III

O renascimento da filosofia prática possui duas orientações bem distintas. De um lado a corrente histórico-filológica e de outro a corrente efetivamente teórico-sistemática. A primeira corrente, por sua vez, possui duas orientações, uma aristotélica e outra kantiana. No caso da orientação aristotélica⁸, foi enfatizado o fato de as sociedades antigas não terem conhecido a diferença entre Estado e sociedade civil, porque no lugar do Estado existia a *πολις*, uma sociedade política que compreendia em si todas as sociedades articuladas nas várias famílias ou casas. Foi este tipo de estrutura que possibilitou a indissociável relação entre ética e política conhecida no mundo antigo. E foi a crença na existência natural da *πολις* que permitiu compreender racionalmente a sua

⁶ Além dela Kant postulou a imortalidade da alma e a existência de Deus.

⁷ É falaz qualquer tentativa de fundar uma ética sobre a física, a metafísica ou as ciências em geral, em função da indefinibilidade da idéia de Bem ou, em outros termos, não se pode passar de uma proposição descritiva a uma proposição normativa.

⁸ Cujos representantes, entre outros, são Otto Brunner, autor de *Por uma nova história social e constitucional* (1970), e Werner Conze, *Staat und Gesellschaft in der früheren Epoche Deutschlands* (1958).

estrutura. Também nesta orientação alguns autores⁹ chegaram a defender a perfeita possibilidade de repropor os pensamentos de Platão e Aristóteles no panorama contemporâneo, graças ao modelo de reflexão aristotélico, o qual consegue um verdadeiro pensar racional sobre a ética, especialmente porque não matemático-científico e sim tópico-dialético¹⁰, afinal este método, e não o matemático, é o único capaz de explicar uma realidade mutável e contingente como é a das ações humanas. A orientação kantiana¹¹ é marcada por críticas, especialmente de M. Riedel¹², à filosofia prática aristotélica em função do menor valor que a razão prática possui em relação à razão teórica, pela sua incompreensão do valor do trabalho e pela sua incapacidade de justificar o poder político. Riedel vê na teoria contratualista aceita por Kant a possibilidade de justificar racionalmente a coercibilidade do direito. Mais explícito na filiação a Kant é E. Vollrath¹³, segundo quem o juízo político, em conformidade com Kant, é diferente dos juízos das ciências naturais, mas nem por isso é menos universal.

A corrente teórico-sistemática do renascimento da filosofia prática de inspiração aristotélica nasce do confronto e do diálogo entre as grandes correntes do pensamento contemporâneo, como a filosofia analítica, a fenomenologia, a hermenêutica e a Escola de Frankfurt, e conta com representantes de diferentes tradições filosóficas: o neo-escolástico Helmut Kuhn¹⁴, o hegeliano Joachim Ritter¹⁵ e o maior representante da hermenêutica, senão um dos maiores pensadores deste século, Hans-Georg Gadamer¹⁶. H. Kuhn pensa a reabilitação da filosofia prática em confronto com as ciências sociais e arroga para a filosofia o estatuto de detentora de um verdadeiro saber, para além de qualquer opinião ou conhecimento. Já J. Ritter vê na nova filosofia prática o *locus* de integração entre direito e moral, problemas separados pela filosofia moderna.

Finalmente, H.-G. Gadamer toma o conceito aristotélico de $\varphi\delta\alpha\eta\sigma\iota\varsigma$ como modelo de sua hermenêutica.

IV

Se por um lado a filosofia analítica é em si mesma contrária à possibilidade de uma fundação racional para a ética, ou seja, nega a filosofia prática, por outro é graças a L. Wittgenstein e sua teoria dos jogos de linguagem das *Investigações filosóficas* que aparece uma nova concepção de linguagem que será o lugar privilegiado do debate acerca da fundação racional da ética, e exatamente por isso Wittgenstein e a filosofia analítica tornam-se interlocutores indispensáveis do debate ético contemporâneo. Além disso, a lei de Hume e mesmo a falácia naturalista estão em parte superadas pelo racionalismo crítico de K. Popper e H. Albert.

A crítica mais eficaz contra a filosofia analítica é a de Karl-Otto Apel, o qual mostra, também por fazer apenas análise da linguagem moral, como é necessário dispor de um critério que diferencie tal linguagem das outras formas de expressão lingüística. A propósito da lei de Hume, Apel observa que a rigor não existem proposições simplesmente descritivas e que mesmo as assim consideradas vêm carregadas de uma certa valoração. Outro aspecto da crítica de Apel à filosofia analítica se refere à necessidade de uma moral mesmo para a lógica pura e para o método científico de tentativa e erro, que é o respeito por todos os participantes de uma certa comunidade pelas regras que regem a referida comunidade. Regras que no geral se referem à igualdade de direitos e de condições de debate entre os concernidos no debate ou na pesquisa.

⁽⁹⁾ Como Leo Strauss em *O que é a Filosofia Política* (1972) e Eric Voegelin em *A nova ciência política* (1961).

⁽¹⁰⁾ Esta posição também é defendida por Wilhelm Hennis, *Politik und praktische Philosophie zur politischen Theorie* (1977).

⁽¹¹⁾ Cujos maiores nomes são os de Manfred Riedel, Ernst Vollrath, Annemarie Pieper, Günther Patzig e Karl-Heinz Ilting.

⁽¹²⁾ *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie* (1975).

⁽¹³⁾ *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft* (1977).

⁽¹⁴⁾ *Ist praktische Philosophie eine Tautologie?* (1972).

⁽¹⁵⁾ *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel* (1969).

⁽¹⁶⁾ *Verdade e Método*, 1960.

A filosofia analítica, ainda, também tem sido alvo de críticas feitas pela Escola de Frankfurt, em especial por meio de seu representante mais célebre, J. Habermas. Para Habermas a filosofia analítica é uma ideologia conservadora, que justifica o *status quo*, e à ela propõe uma filosofia dialética que termina por identificar-se com a hermenêutica, à medida que requer para si uma certa totalidade, apesar de Habermas ter também criticado Gadamer, acusando-o de conservadorismo pela sua valorização do pre-juízo, da tradição e da autoridade. A grande contribuição de Habermas à reabilitação da filosofia prática consiste em sua teoria da prática entendida como agir comunicativo e não como agir produtivo, centralizando na comunicação, i. e., na linguagem, o lugar de fundação da ética. Habermas exige que a comunicação não seja distorcida por falta de liberdade ou desigualdade entre os homens. Também aqui um contexto que pode ser absolutamente científico pressupõe uma moral. O problema desta teoria é que não se tem uma justificação positiva de valores como a liberdade e a emancipação, pois há uma fundação negativa da ética à medida em que é feita por uma crítica às ideologias.

Em síntese, o que une as críticas à filosofia analítica de um lado e mesmo a hermenêutica, seja com Gadamer e Heidegger, de outro, além do próprio Wittgenstein das *Investigações*, é que a comunicação, condição indispensável da lógica e do método científico, pressupõe uma comunidade, que deve fundar-se sobre algumas regras morais, caracterizando portanto a primordialidade da reflexão ética.

V

O complexo contexto de reabilitação da filosofia prática acima descrito é marcado sem dúvida por muitos aspectos positivos. Em primeiro lugar firmou-se efetivamente a necessidade de uma fundação racional para a ética e para a política como única

saída aos dilemas do decisionismo e do relativismo, do cientificismo moral, os quais significam substancialmente irracionalismo e, destarte, arbitrariedades, abuso, “prepotenza dell’uomo sull’uomo” (BERTI, 1997, p. 66). Tanto o liberalismo de inspiração analítica, o existencialismo e o tradicionalismo antidemocrático são expressões de respostas a tais riscos.

Talvez o mais importante tenha sido mesmo o fato de se ter evidenciado a natureza radicalmente diferente do pensamento científico e da reflexão filosófica, e da insuficiência das ciências humanas ao tentar oferecer uma ética. “(...) La razionalità pratica è diversa da quella scientifica, cioè è una razionalità che non si dovrebbe esitare a qualificare come specificamente filosofica.” (BERTI, 1997, p. 70)

Finalmente, um outro ponto positivo que marcou – e marca – a reabilitação da filosofia prática foi a compreensão da relevância da linguagem e da comunicação intersubjetiva. Apenas a discussão salva a reflexão moral do subjetivismo e do solipsismo. Com isso estamos diante do resgate da racionalidade prática como dialética, no sentido antigo do termo, ou seja, como exigência do correto argumentar, do debater sem sofismar. Os gregos antigos estão mesmo presentes e vivos no meio de nós. Ao menos Sócrates e Platão e Aristóteles, que reservaram à dialética o mais alto posto no seio da Filosofia.

Sobre esta base triangular (superção do irracionalismo, crítica ao cientificismo e dialética) pode ser edificado um novo edifício ético. Torna-se possível, também, construir o que Aristóteles chamava de silogismo prático¹⁷. É reintroduzindo a noção de fim que se pode fornecer motivos para agir e, a partir deles, senão obrigar, ao menos convencer, obter um certo consenso, embora sempre suscetível a discussões ulteriores, como é próprio da racionalidade prática.

Falta-nos, contudo, uma verdadeira antropologia filosófica. Em todos os tempos os grandes pensadores alertaram para a necessidade de uma correta compreensão do homem e todas as suas

⁽¹⁷⁾ Silogismo no qual a premissa maior contém a indicação do fim, a menor a indicação do meio (a ação necessária para atingir o fim em vista), e a conclusão o comando para agir.

dimensões para elaborar uma ética que não estivesse demasiadamente apartada de nossa condição. Se o princípio e o fim da ética é o humano, ela é possível sem uma antropologia? E neste ponto a filosofia contemporânea deixa muito a desejar. O trabalho está só começando e exatamente por isso os clássicos continuam a nos ensinar.

VI

No panorama da reabilitação da filosofia prática, entendida em seu sentido mais amplo, é preciso pensar a presença de Aristóteles. Habermas e Apel criticaram a concepção aristotélica de razão prática e questionaram sua viabilidade no presente. Não é verdade que para Aristóteles a racionalidade prática seja uma racionalidade imperfeita. É verdade que é inferior à teórica, mas por causa do objeto e não em si mesma. Enquanto a razão teórica conhece o necessário e imutável, a razão prática tem como objeto o imperfeito, o transitório, o contingente. Assim, para operar com este tipo de objeto, a razão prática é perfeitíssima: incapaz seria a razão teórica de conhecer o particular e o concreto. Por isso o conceito de razão prática é de extrema valia para as atuais reflexões éticas, como, aliás, percebeu H.-G. Gadamer.

Outra resistência ao aristotelismo na filosofia contemporânea é motivado pela desvalorização do trabalho nas obras de Aristóteles. As críticas a tal visão podem ser respondidas perfeitamente se pensarmos que Aristóteles, além de estar sob influência da ideologia de uma sociedade pré-capitalista que naturalmente desvalorizava o trabalho, procurou subordinar as atividades instrumentais (como é o trabalho) às atividades de tipo finalista e prático, como a política, e teóricas, como a filosofia e as ciências em geral. Ora, trata-se meramente de uma questão de ponto de vista: em todos os momentos, e

ainda hoje, há detratores e apologistas do trabalho braçal... só não ouvimos muito o que dizem os trabalhadores braçais, para então dar razão a Aristóteles¹⁸.

Eliminadas estas dificuldades devemos reconhecer que o retorno de Aristóteles se impõe não só por razões de ordem histórico-filológico, mas também por razões de ordem teórico-filosófico à medida que a fundação da ética se faz por uma racionalidade específica, diferente daquela das outras ciências, a saber, pela *φρόνησις*, entendida como excelência do hábito, da prática, que é um fim em si mesma, e não excelência da produção (*ποίησις*), que visa a um produto. Excelência da prática guiada pela razão, que não é científica (*ἐπιστήμη*) mas opinativa (*βουλή*) ou calculativa (*λογιστική*), posto que discuti as opiniões e calcula os meios relacionados ao fim, que é o viver bem.¹⁹

A perenidade da ética aristotélica se deve, especialmente, a seu caráter plenamente humano, pois não se faz por meio de valores transcendentais, inacessíveis ao homem que dispõe apenas e tão somente de suas faculdades naturais. Não é Deus quem nos faz agir²⁰, mas nós mesmos pela *νοῦς* ou seja, para usar a terminologia kantiana e insinuar certa proximidade, nossa ação é autônoma e não heterônoma, como seria se obedecêssemos a Deus. E por outro lado a ética de Aristóteles também não é relativista, como chegam a ser as éticas que abrem mão da transcendência, porque indica sempre um fim, que não é igual para todos os homens mas é o melhor para todos.

Que não haja equívocos. A ética aristotélica não é transcendentalista mas não está separada de uma metafísica. É impossível definir conceitos tão caros à ética, como bem e fim, sem uma metafísica. E esta é mais uma limitação da reabilitação da filosofia prática. É preciso superar esse "horror metafísico" presente na

⁽¹⁸⁾ Nós, humanistas, a partir de confortáveis escritórios, "lutamos" por condições dignas de trabalho a certos trabalhos e só! Mas, a um só tempo, reconhecemos a relevância destas atividades e não queremos ocupá-las. Por que?

⁽¹⁹⁾ Cf. *Ethica Nichomachea*, VI 1, 5 e 7-8.

⁽²⁰⁾ Pois Deus não dá ordens, não precisa de nada. Cf. *Ethica Eudemia* VIII, 3.

filosofia contemporânea, provocado em grande parte por M. Heidegger, que identificou e confundiu toda a metafísica de Platão a Nietzsche, e pelo Positivismo, que em última análise fez a mesma coisa. Heidegger e o Positivismo são duas faces de um mesmo medalhão: a diferença é que o primeiro procurou destruir a metafísica para recriá-la ao seu modo e o segundo esforçou-se para destruí-la e esquecê-la para sempre. Os sistemas metafísicos não são uma e mesma coisa, são diferentes e irreduzíveis entre si: os argumentos usados contra um não valem contra outro. É sinal de ignorância e deveras simplista pensar a metafísica como um saber absoluto. É preciso, também a metafísica, ser entendida dialeticamente: problemática e sempre aberta.

Por isso, a razão prática não pode agir sozinha. Há sempre uma lacuna deixada pelo abandono da razão teórica. Se a dialética (no sentido clássico) é vital para a razão prática e necessária à razão teórica, também a própria estrutura da razão humana é dialética (no sentido mais moderno do termo): não há razão prática sem a teórica e vice-versa.

VII

Esta primeira e breve parte, a partir da constatação de nossa natureza essencialmente social e da tragédia que nos assola exatamente em função da falta de uma reflexão que ofereça uma compreensão adequada desta natureza, procurou *descrever*, em um primeiro momento, os vários aspectos da chamada reabilitação da filosofia prática contemporaneamente e alguns de seus autores mais importantes.

Esta descrição serviu de base para demonstrar aspectos positivos da citada reabilitação, os quais podem ser entendidos em seu conjunto como efetiva delimitação do campo de ação e do método próprio da filosofia.

Além disto, procuramos salientar a presença de Aristóteles e sua relevância no debate atual. E de

Aristóteles pudemos inferir a equivalência da razão prática e da razão teórica. Equivalência que nos abre para a necessidade de uma metafísica, ou ao menos de uma visão mais aberta das metafísicas, superando as interpretações heideggeriana e positivista da história da metafísica.

Seja para entender o lugar da razão prática, o papel da razão teórica, o método da ética ou as possibilidades de fundar racionalmente a uma, desde o início esteve presente o conceito de dialética, herança dos clássicos que hoje vem a ser unanimemente celebrado como meio para a construção, não apenas de uma ética, mas de um homem melhor.

Assim, podemos agora passar à uma investigação sistemática de que forma tal herança dos clássicos se faz presente em nossos dias, em particular Aristóteles, confrontando, ainda sistematicamente, idéias morais Aristóteles e várias posições éticas contemporâneas.

Secunda Pars – Sistemática

1. A ética de Aristóteles: brevíssima²¹ exposição

Ficou célebre a distinção aristotélica entre as ciências teoréticas, as ciências práticas e as ciências poéticas. Evidentemente, a Ética (e a Política) está localizada naquela segunda ordem do saber e isso significa que a mesma se ocupa com os fins das atividades práticas, com a conduta do Homem.

Historicamente, a ética de Aristóteles – e daqueles que pensaram coisas parecidas no conteúdo ou no método – ficou conhecida como “eudemonista”, pois um dos eixos desta ciência prática é a Felicidade (*eudaimonía*). Mas o que seria essa “Felicidade”? A resposta, como é de se supor,

⁽²¹⁾ Que fique claro serem expressões deste tipo absolutamente incompatíveis com o pensamento de qualquer filósofo... e este autor tem consciência disto. Todavia, o foco deste estudo é outro que se demorar em todo o conjunto da ética de Aristóteles.

não é simples! Em linhas gerais, assim convém proceder – junto com nosso filósofo – para se chegar ao referido conceito: toda atividade, toda arte e toda conduta existe em função de um fim, que é definido como um *Bem*. Existem, contudo, fins relativos (que são desejados – ou perseguidos – em função de um outro fim ulterior), e um fim último e supremo (que é também o *Bem Supremo*), pois se os fins relativos fossem infinitos, os conceitos de *bem* e *fim* seriam esvaziados de seu conteúdo, efetivamente destruídos, afinal a idéia mesma de fim implica em um termo. Ora, é a tal Fim Supremo que Aristóteles identifica a idéia de Felicidade. Mas isto pode não esclarecer devidamente as coisas afinal, se a felicidade é o fim supremo, que fim é esse? Aristóteles é taxativo: trata-se da *excelência* (ἀρετή) ou seja, da realização plena e perfeita da função própria do Homem, que é a razão (pois a vida e a sensação nós compartilhamos com as plantas e os animais; apenas a razão é tipicamente humana).

Dentre as virtudes dianoéticas (ou da razão)²², é interessante destacar a *φρόνησις*, de tradução difícil: os latinos diziam *prudencia* (mas hoje a idéia de prudência está tão longe daquela dos clássicos que não convém usá-la, embora alguns o façam); atualmente costuma-se traduzir por *sabedoria* ou por expressões que revelam parcialmente o que a palavra originalmente queria significar, como *racionalidade prática* ou *sabedoria prática*. Adotemos esta última. Por sabedoria prática Aristóteles entendia: a capacidade de exercer de maneira excelente a parte *calculadora* ou *opinativa* da razão, ou seja, a virtude responsável por dirigir corretamente a vida do Homem, isto é, em saber deliberar sobre o que é bem ou mal para o Homem.

E o que seria o bem para o Homem? Trata-se, com efeito, do que é escolhido e praticado segundo a *reta razão* (ὀρθὸν λόγον). Porém surge nova pergunta: o que é a reta razão? Esse conceito é elucidado em relação com a idéia de μέσότης ou

justo meio entre extremos. E as virtudes são precisamente o justo meio entre os extremos, que é conhecido, determinado e procurado pela reta razão. Não se trata, é relevante sublinhar, de um justo meio como que mediocre, “mediano” no sentido fraco e pejorativo do termo, mas de um justo meio que em tudo supera seus extremos (o excesso e o vício).²³

Seguramente é relevante destacar que Aristóteles distinguiu dois tipos de racionalidade prática, posto que são normalmente confundidas pelos filósofos contemporâneos. O primeiro é a supra mencionada *φρόνησις*; o segundo tipo de racionalidade prática, que é a verdadeira “filosofia das coisas humanas”, trata-se da *ciência política*, “que consiste na capacidade de exercer bem a parte *científica*, isto é, cognitiva, da razão, mesmo com um objetivo prático” (BERTI, 1998, p. 281), com o fim de definir o bem para o Homem, em determinar qual é a sua felicidade para alcançá-la pela *práxis*.²⁴

Isso posto, e sabendo que muitíssimo mais deveria ser dito, podemos passar efetivamente para o cerne deste estudo, afinal, elementos importantes da ética de Aristóteles, se já expostos serão retomados, se ainda não serão devidamente mencionados e explicados na medida em que são ou recuperados pela filosofia contemporânea ou critérios válidos para dialogar com esta.

2. As éticas contemporâneas: neo-Aristotélicas, não-aristotélicas e a presença de Aristóteles

Começemos com uma pergunta: a que se deve a presença de Aristóteles no debate moral atual? Com a devida má vontade poderíamos ignorar a este fato, alegar que esta é uma pergunta sem sentido ou alegar que os defensores de uma tal coisa (a presença de Aristóteles) sejam banhados pela contemporaneidade para se curarem deste “saudosismo” (?) estéril. Mas,

⁽²²⁾ Aristóteles fez uma célebre distinção entre virtudes éticas e dianoéticas.

⁽²³⁾ Cf. Johannes Hirschberger, *História da Filosofia na Antiguidade*, São Paulo, Herder, 1964. Pp. 202 et seq.

⁽²⁴⁾ O conceito de Práxis é fundamental na Filosofia Prática do Estagirita e será melhor abordado a seguir.

se formos tomados pela devida capacidade de nos abrimos às diferentes possibilidades “filosóficas” de abordar um assunto ou se tivermos a humildade de reconhecer que algo falta às éticas contemporâneas, então veremos Aristóteles – e não apenas ele – ressurgir com toda força.

E o que seria este “algo” que falta nas éticas atuais? Um aristotélico ficaria tentado a dizer: “falta todo o sistema aristotélico!”... mas isso não ajudaria em muita coisa e pecaríamos pela falta de humildade que requeríamos há pouco. Começemos de maneira simples: em primeiro lugar, aquilo do que carecem as éticas de hoje é de uma teoria das virtudes. E por que? Não seria mais eficaz (posto que urge) primeiro assegurar a ordem social e a convivência pacífica entre os povos e as pessoas com algumas regras mínimas que todos pudessem acolher a despeito dos diferentes ideais de bem e finalidade para a vida que possam ter?

Temos aí um problema grave, no sentido rigoroso do termo, e certamente não podemos resolvê-lo de forma breve, simples e unilateral. Mas procuremos fazê-lo com uma sugestão inicial: se se prescinde da noção de *Bem*²⁵, não é possível justificar teoricamente a uma prática cujo objetivo é garantir a ordem social e os problemas referentes à justiça. Evidentemente as éticas contemporâneas procuraram (e procuram) realizá-lo, e com inquestionável competência. Ocorre que uma ação destituída de uma finalidade (que é o Bem), ou é uma ação vazia e sem conteúdo, isto é, irracional, ou é um resultado de coação. E é diante deste dilema que invariavelmente encontram-se as éticas contemporâneas. O mal-estar que domina o Homem dos nossos tristes dias é decorrência de uma vida sem finalidades, de um absurdo “ir vivendo” sem por quês nem para quê...! Em função disso que nenhuma ética será bem sucedida se não oferecer fins e valores²⁶ à existência humana e daí emerge a atualidade e a importância da ética aristotélica, que foi exemplar nesse projeto e, se a reabilitarmos

devidamente, poderá continuar a ser um modelo razoável. Ora, tal reabilitação depende de uma compreensão de características estruturais da filosofia prática de Aristóteles e passamos agora a destacar algumas delas: o conceito de *experiência moral* e de *dialética*.

2.1 A experiência moral na filosofia prática de Aristóteles

As éticas atuais são absolutamente carentes no âmbito da experiência moral. As três grandes correntes éticas da modernidade (o rawlsianismo, o utilitarismo e a ética do discurso), apesar de suas diferenças possuem pressupostos e finalidades que permitem encará-las sob o ponto de vista de um paradigma comum: o fato de serem pós- ou anti-metafísicas. Todavia, o conceito de experiência moral está em estreita relação com a metafísica. E por quê? Porque na experiência moral estão implicados os conceitos de Bem (de uma ação), Valor (de tal ação), Liberdade (para realizar tal ação), Deliberação (para agir), Avaliação ou Julgamento (da ação), Motivação (para agir), Fim (da ação), Causa (do agir) etc. Ora, em cada um destes termos, ainda que relutantemente, somos atraídos fortemente para o domínio da metafísica.

A *posição original*, pensada por John Rawls, é o exemplo mais claro da negação de tudo isto. Nela, os sujeitos morais que deverão estabelecer os princípios da justiça devem abdicar completamente de todo e qualquer elemento que os aproximem da “vida real”, da experiência individual. O *véu da ignorância* é o carrasco que impiedosamente sacrifica a experiência moral. Por isso, o agir humano em sua complexidade torna-se irrelevante, e o contexto social – que é onde estão os problemas que se pretendem resolver – é negado, colocado sob uma sombra que o liquida... a mesma sombra que sobre

⁽²⁵⁾ Não é preciso dizer que falamos não da idéia transcendente de Bem (como a platônica), mas do bem imanentizado na ação concreta do sujeito racional e livre, que delibera para agir em função do bem que a ação mesma representa ou do bem ao qual ela tende.

⁽²⁶⁾ O termo valor é usado como denominação moderna das virtudes éticas e dianoéticas.

nossos olhos faz surgir o véu da ignorância; resta saber, além de se isto é possível, e na medida em que for, se tal véu não esconde mais do que deveria!

Além disso, é importante estarmos cientes que a ética rawlsiana tem como um de seus pilares a questão do “ato de legislar”: em última análise, o que os membros da posição original procuram é elaborar leis justas que sejam acatadas por todos os participantes racionais de uma sociedade livre. A despeito de ser este projeto correto ou não, ele mina parcialmente as possibilidades de estabelecermos um contato mais pleno entre os modelos de Aristóteles e Rawls, pois aquele está em uma perspectiva diferente: embora as leis sejam importantes, Aristóteles está mais preocupado com a vida que o Homem deve viver, com o tipo de cidadão que ele deve ser. Vejamos o que diz o estagirita:

Διοῦ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἐστὶν οἰκείῃ ἀφορᾷ ὁ νεῖος: ἀπὸ περὶ γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίβν πραξῶν, οἱ νεοὶ δὲ τῶν ἑαυτῶν καὶ περὶ τῶν ἑαυτῶν: ἐδιδάσκονται παρὰ τῶν παλαιῶν ἀποφασίζοντες. ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐκ ἄνευ αὐτῶν. Διαφέρει δὲ οὐδὲν νεῖος τῆς ἡλικίας ἡλικίᾳ νεοῦ: οὐ γὰρ παρὰ τὸν χρόνον ἡδὴ λέγει, ἀλλὰ διὰ τὸ κατὰ πάθος καὶ διὰ τὸν καιρὸν. (Por isso o jovem não é um bom ouvinte de lições de Política, pois não tem experiência das coisas da vida, que são o ponto de partida e o objeto dos juízos desta ciência. Além disso, sendo inclinado a seguir suas paixões, ele não retirará deste estudo nada de útil ou aproveitável, posto que a Política tem por fim não o conhecimento mas a ação. Não importa, por fim, que seja jovem no caráter ou na idade: a

insuficiência não é questão de tempo, mas de viver procurando satisfazer suas paixões e de viver perseguindo tudo o que deseja.)²⁷

Iluminadoras linhas são estas! Destaquemos alguns pontos que parecem ser essenciais. Em primeiro lugar, fica ressaltada a importância já mencionada que a experiência tem na formação do bom cidadão. Mais do que isso: o viver perseguindo objetivos ao sabor das paixões constituem um verdadeiro empecilho à determinação do âmbito da experiência moral e, daí, da reflexão ética. Se em Rawls tais problemas ficam em segundo plano, devemos admitir que o Utilitarismo praticamente levou às últimas conseqüências o problema de se viver buscando o que se deseja (obviamente, o prazer). Por isso, embora Aristóteles tenha dado a devida relevância ao prazer na vida prática – e um dos estudos mais completos, ainda hoje, sobre o tema – a sua filosofia é diametralmente oposta ao Utilitarismo, pois na ética aristotélica o prazer não é o telos ao qual tende inexoravelmente a ação. A verdadeira questão é outra: trata-se da experiência do Bem que move a ação e tal experiência coloca-nos em busca da virtude²⁸, tese com a qual abrimos este estudo. Afastar-se da vida mesma em sua riqueza e complexidade, por outro lado, coloca-nos a caminho do vazio ético: eis o que têm feito os teóricos das éticas modernas e as próprias pessoas, em uma espécie de suicídio!

A ética clássica, queiramos ou não, considera a vida humana em sua plenitude. A experiência basilar da qual parte Aristóteles é que o Homem espontaneamente considera a vida em seu conjunto, projetando-a em cada ação que se fundamenta em um ideal que cada um determina mediante suas próprias escolhas; o Homem é capaz de reconhecer na virtude o conteúdo próprio de sua felicidade, a determinação mais adequada de uma vida na qual tal Homem cumpriu o seu “dever”, aquilo para o

⁽²⁷⁾ Arist. Ética a Nic., 1095 a 3-9.

⁽²⁸⁾ Apesar da inevitável relação que pode ser estabelecida entre esta expressão e o projeto da obra de Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, pensamos que a restauração da ética aristotélica vai além da idéia de virtude, na qual se centrou MacIntyre.

que sua natureza o dotou. Como recomenda o bom senso, ouçamos novamente ao filósofo de Estagira:

Εἰ ὅτι τῶν ἐπιτηδεύων πρακτικῶν οὐδὲν αὐτὸ βούλομεθα, τὰ δὲ διὰ τούτου, καὶ μὴ πάντα δι' ἐπὶ τὸν αἰῶνα μετὰ πρόεσι γὰρ οὐκ εἶδ' ἀπειρον ὡς στ' εἶηαι κενὴ καὶ μάταια τῆς οὐδένου δὴ τὸν ὡς τούτ' ἀνεῖδ' ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀδύστητον. Ἄρ' οὐ καὶ πρὸς τὸν βίβν ἡ γνῶσις αὐτὸν μεγαλὴν ἐκεῖ ῥῶσιν, καὶ κατὰ τὸν σκοπὸν ἐκτελεῖται ἡ ἐπιτηδεύουσα τὸ ἀγαθὸν τοῦ ἀνθρώπου. (Se há, para nossas atividades, algum fim que procuramos por ele mesmo, e outros somente por causa dele, e se nós não escolhemos indefinidamente uma coisa em vista de outra [pois assim procederíamos ao infinito e o desejo seria fútil e vão esta claro que este fim é o bem, o Sumo Bem. E não é verdadeiro que também para a vida o conhecimento do bem tem um grande peso, e que nós, se, como arqueiros, temos um alvo, somos melhores na medida que conhecemos isso que devemos (debntov)]²⁹

Isso posto, é forçoso concluir que a vida humana, enquanto unidade de todas as nossas ações, não pode ser entendida sem ter em vista um fim, do qual o conhecimento implica numa interação harmoniosa de todas as dimensões humanas: a inteligência, a vontade e o afeto. Concorrentemente, nas éticas modernas, a determinação dos princípios da ação não é fornecida pela idéia de fim ou pela “eticidade” mesma, mas por uma situação ideal, como a posição original descrita por Rawls ou a situação ideal de fala descrita por Habermas. A felicidade, a ação virtuosa e a vida plenamente realizada são colocadas sob o império de alguns princípios mínimos, universais, absolutos e abstratos, portanto fora de todo agir concreto. A virtude é reduzida à obediência à lei. Para Rawls, “as virtudes são sentimentos, isto é, grupos interligados de disposições e propensões

governadas por um desejo de ordem superior, neste caso pelo desejo de agir de acordo com os princípios morais correspondentes”³⁰ E ainda, para Rawls, a idéia (clássica) de virtude pode resultar perigosamente em uma espécie de ditadura moral: o homem virtuoso seria aquele que tem o direito de dizer às pessoas como elas devem agir. Mas isto é sem dúvida uma leitura senão equivocada, no mínimo reducionista do conceito clássico de virtude. O fato de um Homem viver segundo a virtude lhe dá, sim, o direito de orientar as pessoas, mas unicamente no sentido de levá-las a viver também segundo a virtude que é própria de cada uma.

As éticas modernas, portanto, encaram o agente como desprovido de “personalidade moral” e ele fica relegado ao anonimato³¹. Pró ou contra Marx, a sua influência no pensamento contemporâneo é tão grande, que não podemos deixar de lhe atribuir a responsabilidade de ter criado o vírus que contaminou as atuais éticas: confundir a ação moral, que no passado era *práxis*, com *poiésis*. Apesar de Marx ter mantido a *denominação* de *práxis*, a sua definição do conceito é efetivamente a de *poiésis*: uma ação que tem sua origem no sujeito mas uma finalidade exterior a ele; ao contrário da *práxis*, que é a ação que tem a sua origem no sujeito mas a sua finalidade no próprio agente, no sentido de lhe aperfeiçoar. Por isso a determinação dos princípios básicos da ação nas éticas contemporâneas se faz de forma definitiva e exterior ao sujeito.³² Já nas éticas da virtude, como é a aristotélica, a felicidade enquanto princípio por excelência da ação moral, é determinada pelo sujeito e para o sujeito mediante a sua própria conduta. Por meio da conduta e da aquisição dos hábitos morais, o agente vai definindo sempre e cada vez melhor o conteúdo mesmo do bem e da própria felicidade.³³

Ainda sobre o problema conceitual da relação *práxis*-*poiésis*, é interessante notar a contribuição de

⁽²⁹⁾ Arist. Et. Nic. 1094 a 18-24.

⁽³⁰⁾ John Rawls, Uma Teoria da Justiça, § 30 (p. 159 na edição de 1993 publicada em Lisboa pela Editorial Presença).

⁽³¹⁾ Lembremos que os membros da posição original não têm nome, passado... não têm vida!

⁽³²⁾ Cf. J. Rawls, op. cit., § 23.

⁽³³⁾ Cf. Arist. Et. Nic., 1113 a 15 - 1114 b 6.

Hannah Arendt que, na avaliação de um dos maiores aristotélicos do nosso tempo, Enrico Berti³⁴, pode ser considerada uma das representantes da restauração do pensamento clássico atualmente. Como outros, H. Arendt procura resgatar a idéia de *pólis* grega em oposição ao Estado Moderno pois, naquela, a vida prática – a *condição humana* por excelência – encontrou a sua plena realização, ao passo que no Estado Moderno a deliberação com os outros sobre como governarem-se a si mesmos e *con-viver* (e nisto consiste a vida prática ou política) deu lugar à *tékhnē*: a produção, o trabalho, as atividades instrumentais que subordinam os homens às coisas.

Embora esteja sob influência das reflexões de Heidegger sobre o problema da técnica, H. Arendt aproxima-se verdadeiramente de uma posição aristotélica ao defender que a *práxis* na *pólis* está associada ao *lógos* que, além de racionalidade, significa discurso, palavra, comunicação e, daí, à dialética.

Entretanto é mister lembrarmos que H. Arendt também criticou duramente a Platão e Aristóteles, aí também na esteira do pensamento heideggeriano, por terem colocado a *theoria* acima da *práxis*. Ora, a questão é que – e isso muitos pensadores contemporâneos não puderam entender – a *theoria* não se opõe à *práxis*, antes, é a sua realização mais alta. Com efeito, Aristóteles desejava que a vida teórica permitisse que os cidadãos da *pólis* pudessem viver em paz, podendo se dedicar às atividades liberais (*skolē*) em vez de somente às econômicas. Vejamos, uma vez mais, o que diz Aristóteles:

Ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐδὲ ἀναγκαῖον εἶναι προἴεσθαι, κατὰ τὸ οἰονταί/τιναι, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μὴ τὰς πρακτικὰς, τὰς τῶν ἀποβαίνοντων χارين γιγνομένων ἐκ τούτου πραττεῖν, ἀλλὰ πολὺ μάλιστα

τὰς αὐτοτελείας καὶ τὰς αὐθαρῆς ἐκείνας γὰρ εὐπραγίας καὶ δεινότητος, ἡ δὲ ἐκείνη πραξιολογία. Μαλιστα δὲ καὶ πραττεῖν ἡ γομὴν κρινῶν καὶ τῶν ἐκτελικῶν πράξεων τῶν διανοητικῶν ἀρχιτεκτονῶν. [A vida prática, porém, não se refere propriamente aos outros indivíduos, como por vezes se julga, nem é forçosamente prático o pensamento que visa unicamente o resultado obtido pela ação. São muito mais práticas a contemplação e a meditação (gēwriaj kai dianohseij), pois têm o fim em si próprias e exercitam-se por si próprias. O êxito é um fim, e por isso mesmo é atividade. Daí dizer-se que agem em sentido pleno os indivíduos que orientam suas atividades, ainda que exteriores (ēcwterikwn pracewn), pela inteligência (tōj taj dianoiāj 'arxitektonaj).]³⁵

Para encerrar este *spectrum* de comparações, e a título de conclusão desta parte, convém notar que a ética das virtudes tem a pretensão de encontrar o fundamento da experiência moral e que este consiste no Bem, mas ele não é abstrato e nem tampouco determina a ação imperiosamente, antes, a ação depende da vida do sujeito, que é modificada em função do passado com vistas ao futuro sem ser, contudo, a base para a edificação de uma ética *consequencialista* – como o utilitarismo – que, como bem demonstrou Spaemann³⁶, consiste em um paradoxo, pois em última análise serve de justificação “racional” para a indubitavelmente recriminável tese de que “os fins justificam os meios”.

Enquanto isso, as éticas modernas apregoam que o sujeito recebe – e deve receber – seus princípios

⁽³⁴⁾ Cf. E. Berti, op. cit., p. 242 e sgs.

⁽³⁵⁾ Arist. Política, 1325 b 16 - 21/ 22 - 24. Cf. Ibid, 1333 a 25 - 1333 b 5.

⁽³⁶⁾ R. Spaemann, Felicidade e Benevolência - Ensaio sobre Ética, SP, Loyola, 1996. Cf. especialmente pp. 189 - 206.

morais “de fora” ; a lei é externa e *in-forma* a ação cuja especificidade só é avaliada no momento em que a ação é concluída, de maneira que o curso todo da ação e a vida real do agente são não só independentes mas também irrelevantes para determinar o caráter moral ou imoral da ação finalizada. O “saber moral” racional cria um sistema de regras universais do agir pelos quais a vida interior do sujeito e sua razão prática perdem todo significado; cabe ao sujeito, apenas, decidir com base em princípios determinados pelo cálculo das conseqüências da ação, da lei universal da razão ou da pesquisa racional dos meios que podem satisfazer os próprios interesses.

Isso assim dito, esperamos, elucida sumariamente o papel do conceito de experiência moral na ética de Aristóteles, a sua necessidade para uma autêntica reflexão moral e a sua ausência nas principais éticas atuais. Passemos agora para o segundo conceito, o de dialética, igualmente fundamental para a reabilitação de uma filosofia prática que privilegie a virtude, o Bem e a idéia de finalidade do agir, que entendemos ser necessários nos debates morais contemporâneos.

2.2 A dialética como método próprio da ética (ou o outro nome da amizade)

A dialética, como Aristóteles e a tradição aristotélica ou de inspiração aristotélica pensou, é o método que efetivamente conduz aos princípios e à defesa de uma proposta contra outras a fim de, como diz o filósofo, mostrar que “todos os fatos estão em harmonia com a verdade (‘al hqei), e a verdade [se] mostra rapidamente o seu desacordo com o falso (yeudei).”³⁷

Aristóteles pensa ser a razão capaz de descobrir a verdade da práxis, o bem humano, e que é essa a função da razão em sua atividade prática. Fazê-lo,

entretanto, implica em submeter a verdade à prova, confrontar as dificuldades que a experiência ou outras teorias parecem contrariar, pois “resolver as aporias é descobrir a verdade”.³⁸ A este respeito Aristóteles nos dá um exemplo admirável de humildade, pois pretende refutar as outras propostas mas acolher aquilo que nas outras é superior a sua própria teoria, mas para isso é preciso confrontar tais teorias com os fatos e com a vida.

Note-se que as éticas utilitarista, deontológica e do discurso também atribuem um alto valor à discussão, mas -não para procurar a verdade – este Éden perdido da Filosofia Contemporânea – de uma racionalidade presente no agir, e sim para *construir* uma tal racionalidade que será emprestada artificialmente às relações sociais. Surge, então, um problema sério e para entendê-lo é preciso que tenhamos em mente alguns conceitos que já foram abordados. Vejamos qual seja.

O diálogo, na busca do consenso teorizado por Rawls com o conceito de Posição Original, o hipotético espectador imparcial defendido pelo Utilitarismo e os participantes “perfeitos” da argumentação da Ética do Discurso são, a rigor, idéias que exigem a renúncia prévia de toda opinião pessoal de bem, de todo ideal de vida boa. Ora, isso é um paradoxo, pois não é necessário o diálogo, o confronto de idéias, na medida em que *não* há idéias para serem debatidas. O debate só é possível e necessário quando os participantes possuem opiniões divergentes a respeito do que seja um fim a ser perseguido.

O resultado é que as éticas modernas são normativas mas não oferecem um sentido a vida, não visam indicar as possíveis trilhas de um fundamento, uma razão primeira e objetiva que possa ser compartilhada por todos os agentes racionais. E quando a ética recusa a si mesma esta tarefa perde o seu sentido, torna-se uma construção arbitrária que jamais satisfará ao *élan metafísico* que é inerente à razão humana, para recordarmos Kant. É verdade, às vezes as éticas como estas podem parecer belas e imponentes... mas

⁽³⁷⁾ Arist. Ét. Nic., 1098 b 11-12.

⁽³⁸⁾ Arist. Ét. Nic., 1146 b 6-7.

se olhadas de perto vemos que eram mesmo um castelo... de areia!

Eis a grande mácula das atuais éticas e da qual está salva a aristotélica: aquelas são incapazes de dar uma razão de sua proposta, são incapazes de responder satisfatoriamente às perguntas: “por que sermos morais?”; “por que devemos nos submeter às leis?” Habermas, por exemplo, defende que perguntas desta ordem não fazem sentido sob o ponto de vista das éticas pós-metafísicas. As pessoas devem aderir ao “ser moral” meramente por seus interesses. “Para Habermas, o Princípio de Universalização exclui normas que não possam encontrar o assentimento qualificado de todos os concernidos potenciais. (...). Uma norma que passou pelo crivo do Princípio de Universalização adquire um caráter obrigante em razão de expressar o possível acordo dos concernidos, isto é, ao representar interesses generalizáveis”.³⁹ É por isso que os resultados obtidos nunca vão além de um consenso racional... sempre substituível por outro!

Todavia, se voltarmos um pouco mais nossos olhares para Habermas, veremos que em alguns pontos ele se aproxima de Aristóteles. A ética do discurso, ao lado do pensamento de Rawls, constitui uma das posições mais interessantes e originais – e também complexa – do século XX. Habermas também tem sido um grande e importante crítico dos neo-aristotélicos, mas adota, neste caso em função de suas influências da Escola de Frankfurt, a célebre distinção entre *práxis* e *poiésis* e o reconhecimento da dialética como forma mais apropriada da Filosofia Moral. O ponto de vista de Aristóteles, compartilhado por Habermas – e Apel – é o de que o debate ético exige uma situação dialética em que se põe em discussão os pressupostos da demonstração que se quer fazer ou, ainda, os pressupostos da própria argumentação.

Mas qual seria a causa desta desorientação? Em nosso entender, a resposta para tal questão encontra-se no cerne das reflexões de Aristóteles sobre

a Dialética, que é o problema da Verdade. Perdemos o sentido da verdade, perdemos a “tensão” para a verdade; a razão prática “rendeu-se”, renunciou à possibilidade de perceber e justificar os fins da existência humana e tudo o que restou para uma razão enfraquecida foi elaborar sistemas não com base na razão, mas em convenções. Porém, “*senza un principio assoluto, non è possibile nessun compromesso ragionevole; una volontà assolutamente indifferente potrà stabilire soltanto dei compromessi arbitrari.*” (BROCK, 2000, pp. 60 et seq.)

Para Aristóteles existem fins que constituem por si mesmos motivos para agir, bens objetivos que se impõem ao desejo e à razão do sujeito, e que, destarte, estão para além das convenções. Diz:

Διαφοια δ' αυτουουκινει, η99
neka/ tou kai\praktikh/ αυθ
gak kai\thj poihtikhj αδξειν:
εθεκα gar tou poiei-paj o9
poiωη, kai\louotel oj aθl wj-
εθl a\proj ti kai\tinof) to\
poihtoh, aθl a\to\praktoh: η9
gak euφραcia tel oj, η9' oθecij
toutou. Dio\hθektiko\ nouj-η9
proairesij hθecij dianohikh
, kai\h9oia\th aθx\h\ad\rwpoj .
[O pensamento em si mesmo (dianoia
d' authu) não se põe em movimento
algum, mas somente o pensamento dirigido
para um fim e de ordem prática. Isso é
igualmente válido para o intelecto
poiético, pois mesmo na produção o artista
está sempre a procura de um fim e a
produção não é um fim em si mesma (mas
é relativa a um objetivo: o produto), já a
ação é um fim em sentido absoluto, posto
que a vida virtuosa é um fim e o desejo
tem este fim por objeto. Assim podemos
dizer, indiferentemente, que a escolha
preferencial é um intelecto *desejante* ou um
desejo *raciocinante*, e o princípio que é

³⁹ Maria Cecília M. de Carvalho, A ética discursiva de J. Habermas: um intento de conferir dignidade epistêmica à ética normativa, Reflexão nº 64/65, Campinas, PUC-Campinas, janeiro-agosto/1996, p. 28-29.

desta sorte é um homem (dio orektikoj nouv ὁ πραιῖσιβ ὁ ὀρεκιβ dianohthikh, kai ἡ τοιανῶν ὄρχη ἄνθρωπων)].⁴⁰

As diversas e divergentes, mas também ricas, éticas contemporâneas – que não se tenha a impressão de serem todas uma e mesma coisa – na medida que rejeitam a um Bem que seja o fim da ação, colocam seus fundamentos em preferências e eleições *a-racionais*, posto que a razão já não é a mesma (não tem a mesma força de outrora), ou em valores subjetivos. Por exemplo: Admite-se, por consenso, que devo restringir minha liberdade para respeitar a sua. Mas, por que respeitaria a sua liberdade se não a considerasse um Bem? Daí, se não houvesse a possibilidade de atribuímos os conceitos de bem, beleza e verdade a uma ação ou comportamento, o que me inspiraria o respeito? Não pode ser apenas o interesse, pois quão diversos são os interesses desde que têm sua origem em dimensões nem sempre claras e lúcidas da *psiqué* humana!⁴¹

A tais dilemas a proposta de Aristóteles é muito mais ambiciosa e muito mais razoável: no exemplo da liberdade, e.g., devo limitar a minha (liberdade) com o fim de fazer crescer a liberdade dos outros, a fim de que os outros possam legislar por eles mesmos e, assim, propiciar uma autonomia e liberdades efetivamente autênticas para todos os cidadãos. É a firme *certeza* (palavra perigosa esta!) de que uma ação é efetivamente boa – e a racionalidade prática nos assegura tal certeza – que me inspira, não só o respeito mas toda e qualquer ação.

A diferença da ética aristotélica, que se pretende um caminho à perfeição, à excelência, que visa transcender os limites inerentes à condição humana por meio da virtude, para as éticas atuais é que estas últimas encaram a presença do outro como uma restrição constrangedora à minha existência, à minha

liberdade. E exatamente por isso tais éticas sugerem que o agente seja “forçado” a agir para se defender dos outros, para satisfazer seus interesses já que podem ser impedidos disso pelo outro. Entretanto, a felicidade não é um fim individualista mas, ao se apresentar igualmente para todos, é realizada por todos... e quando uma reflexão se centra na pura e mera individualidade, aceitamos passivamente a solidão e o mal-estar que ela traz consigo. Vejam-se os consultórios de psicologia tão disputados! E por quê? Porque percebemos que a solidão nos veda um futuro melhor, uma vida melhor. O preocupante é que as nossas éticas são as porta-vozes e os paráclitos da individualidade, que só é amenizada quando a própria individualidade está em jogo.⁴²

Διαδέτο τὸ αὐτὸ τὸ ἄλλο καὶ ἀδὶ ὀ-
τρὶον ἀγαθὸν δόκει εἶναι ἡ
δικαιοσύνη μὴ τῶν ἀρετῶν, ὅτι
τὸ πρὸς ἑαυτὸν ἐστὶν ἀδὶ τὸ γὰρ
τὰ συμφέροντα πράττει, ἡ δὲ
ῥαυτὴν ἡδονῶν κακιστὴν μὴ
οὐκ ὅτι καὶ πρὸς ἑαυτὸν καὶ πρὸς
τοὺς φίλους ἔρως μὲν ἢ τῆς
μοχθηρίας ἀριστὸς δ’ οὐδὲ πρὸς
ἑαυτὸν τῆς ἀρετῆς ἀδὶ τὸ πρὸς ἑ-
αυτὸν τὸ γὰρ ἐδὸν καὶ ἐπο-
ν. [Por esta mesma razão⁴³, a justiça
(dikaiosnēh), entre as virtudes
(‘aretwn), é considerada também um
bem para os outros, porque é dirigida aos
outros (‘oἱ πρὸς ἑαυτὸν). Esta, de
fato, faz o que é vantajoso para outro, seja
por um que detém o poder, seja por alguém
que é membro da comunidade. Isso posto,
o pior dos homens é aquele que exercita a
própria maldade seja para si mesmo seja
entre os amigos (πρὸν αὐτὸν καὶ
πρὸν τὸν καὶ πρὸν τὸν
φίλων), enquanto que o melhor
(‘aristov) não é aquele que exercita

⁽⁴⁰⁾ Arist. Ét. Nic, 1139 a 35 - 1139 b 6.

⁽⁴¹⁾ Este parágrafo foi todo inspirado, inclusive o exemplo, em St. Brocks, op. cit., p. 44.

⁽⁴²⁾ Seria fundamental inserir neste ponto o problema da amizade, conceito essencial na ética de Aristóteles, mas correr-se-ia o risco de ampliar em demasia a este estudo e não é a isto que se propõe.

⁽⁴³⁾ O pensador refere-se ao dito de Biante, um dos sete sábios: “O poder revelará o homem”.

a virtude para si mesmo, mas aquele que a exercita na companhia dos outros: isso, de fato, é um empreendimento difícil ('*ergon xal epón*).]⁴⁴

Aristóteles vê, por conseguinte, no homem virtuoso alguém para o qual a virtude não existe para si mesmo, mas para os outros. Lembremos do dito de Cícero, mestre no pensamento e na escrita: *Meliores erimus singuli*⁴⁵, pois na solidão não podemos ser maus. Por isso que apenas no convívio com os outros que efetivamente precisamos mostrar que somos realmente bons.

O ponto de força, em suma, da ética aristotélica, está precisamente em sua racionalidade que exige uma dialética. Ela pode confrontar-se com as éticas contemporâneas não com base em pressupostos que poderia impôr, mas através da argumentação dialética que, se não tem o rigor da demonstração apodíctica, pode certamente colocar em evidência a fraqueza e a incoerência das teses das éticas modernas. E se a recusa dos grandes pensadores que temos em aceitar o pensamento antigo em função de seu caráter metafísico, lembremos que a ética aristotélica não se sustenta exclusivamente sobre uma metafísica⁴⁶, já que esta nos é tão estranha e desagradável em nossos conturbados dias, mas em uma atitude razoável e de abertura perante a realidade mesma.

Considerações Finais: "Aristotelismo": Panacéia para nossos dias?

Com este estudo pretendemos esboçar um confronto entre diferentes reflexões sobre o problema moral na filosofia contemporânea com o pensamento de Aristóteles. Trata-se, sem dúvida, de um grande – e talvez inexequível a um simples mortal – empreendimento. Em primeiro lugar, e assim começamos, porque os comportamentos paranóicos dos pensadores atuais exige uma inesgotável e maçante justificação para a escolha de um certo modelo de pensamento, temendo que por trás de tal escolha escondam-se

mais do que uma intenção sincera de efetivamente... pensar!... e contribuir para, se não resolver, dar conta dos nossos problemas.

Pois bem! Situamos a saída para este tipo de exigência em dois caminhos distintos, e pareceu-nos não haver outro modo de fazê-lo. Em primeiro lugar, defendemos que um *autêntico* retorno à tradição é indispensável para possibilitar: 1º uma compreensão dos atuais sistemas e 2º um debate consistente com eles; em segundo lugar, procuramos identificar as carências e idiossincrasias dos modelos em vigor. Com efeito, no terreno da ética, parecemos estar sem solo e sem onde nos apoiar, pois o tético não é que os nossos modelos éticos não dêem conta dos problemas, mas que eles não sejam seguidos, não estimulem, não nos animem a segui-los... são modelos para dois ou três intelectuais. Por que isso ocorre? Infelizmente tal pergunta pode não ter resposta, ou no mínimo uma resposta satisfatória. Queremos *crer* que é porque lhes falta apontar verdadeiramente um sentido, os fins e os valores da existência humana. No entanto, não nos é lícito apelar para o terreno do religioso: a religião já se encontra no estágio mais terminal da doença. E é por isso que Aristóteles ainda merece e "pede" para ser estudado. Mostra-nos Enrico Berti que a filosofia aristotélica é um caso raro de sistema "aberto", um sistema que se presta a múltiplas utilizações e que exatamente por isso permanece atual. Mas não deixa de ser um sistema e daí não convém ser estudado de maneira fragmentada.

Para cumprir parcialmente esta necessidade, expusemos sumariamente a ética aristotélica, na qual destacamos alguns elementos que são exatamente os ausentes na filosofia contemporânea: a Felicidade, os conceitos de Bem e Fim, a Virtude e a Sabedoria Prática. Tais idéias estiveram presentes permanentemente em cada linha deste estudo.

Porém, de que maneira eles chegaram a desaparecer? Pelo abandono de dois outros conceitos para os quais devotamos maior atenção: a *Experiência Moral* e a *Dialética*. Refletir sobre a experiência moral

⁽⁴⁴⁾ Arist., Ét. Nic., 1130 a 3-8.

⁽⁴⁵⁾ "Sozinhos somos bons".

⁽⁴⁶⁾ Apesar de sua inquestionável relevância.

é uma necessidade premente porque ela, e somente ela, nos “conecta” efetivamente com o *mundo da práxis* (no sentido clássico) e, sem ser um paradoxo, o faz por meio da metafísica. A questão é que se nos mantivéssemos nesta linha de reflexão, até seríamos capazes de “constituir” uma ética, mas seríamos incapazes de comunicá-la. Eis que surge a Dialética, como meio para realizá-lo: sem ser apenas o método da ética, a dialética é também a força propulsora do pensar e do agir moral, pois nos põe em contato com o “outro”, nos abre para ele de tal modo que podemos ver nossos erros refletidos naquele que, sem ser nosso inimigo, nos confronta!

Seguramente isso não querará significar que podemos solicitar Aristóteles para tudo, tal qual fizeram os medievais. Com a devida vênua para a extrapolação, em última análise o próprio Aristóteles não consentiria tal coisa: atento como era à evolução dos saberes, o autor das célebres *Refutações Sofísticas* e dos *Tópicos indiretamente* recomendou o diálogo e a humildade (de reconhecer erros) para fazer surgir a Verdade.

Mas não nos escandalizemos... apesar de atraente, não falamos aqui de uma verdade no sentido forte, mas sim de *verossimilhança*, a única verdade possível no campo da ética. Por isso somos forçados a concordar com T. Kuhn, para quem a Dialética não é a lógica da contingência e da probabilidade, pois há uma diferença essencial entre a probabilidade que decorre da natureza instável do objeto e uma probabilidade como verossimilhança, oriunda das incapacidades do sujeito⁴⁷. Por isso Aristóteles nunca afirmou que a dialética fosse uma ciência, mas uma *potência*.

Reconhecemos que este estudo, a despeito das exigências acadêmicas e do bom senso, não apresenta conclusão satisfatória mas, de maneira inconclusa, tecemos considerações finais e fiéis ao espírito aristotélico da dialética, que não se dê por definitivo!

Bibliografia

ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle. The revised Oxford translation*. Edited by Jonathan

Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1998 (2 vol.).

_____. *Ética Nicomachea. Testo Greco a fronte*. Trad. Claudio Mazzareli. Milano: Bompiani, 2001.

_____. *Éthique à Nicomaque*. Trad. Jean Tricot, 9. ed., Paris: Vrin, 1997.

_____. *Política*. (Bilingüe.) Trad. Antonio C. Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. São paulo: Loyola, 1998.

_____. *Le vie della ragione*. Bologna: Il Mulino, 1997

BROCK, Stephen L. (org.). *L'attualità di Aristotele*. Roma: Armando, 2000.

CARVALHO, Maria Cecília M. de. A ética discursiva de J. Habermas: um intento de conferir dignidade epistêmica à ética normativa. *Reflexão*, nº 64/65, Campinas, PUC-Campinas, jan.-ago. 1996, pp. 11-39.

CORTELLA, Lucio. *Aristotele e la razionalità della prassi*: Una analyse del dibattito sulla filosofia pratica aristotelica in Germania. Roma: Jouvence, 1987.

GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 1999.

HIRSCHBERGER, Johannes. *História da Filosofia na Antigüidade*. São Paulo: Herder, 1965.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1999.

LIMA VAZ, H. C. *Escritos de Filosofia IV – Introdução à Ética Filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

NOGUEIRA, João Carlos. A ética, a felicidade e o dever: confronto crítico entre a ética aristotélica e a ética kantiana. *Reflexão*, no. 55/56, Campinas, PUC-Campinas, jan-ago/1993, pp. 29-47.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. Lisboa: Presença, 1993.

SPAEMANN, Robert. *Felicidade e Benevolência*: Ensaio sobre Ética. São Paulo: Loyola, 1996.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1975 [Col. Os Pensadores].

⁽⁴⁷⁾ Cf. L. Cortella, Aristotele e la razionalità della prassi..., p. 81 e sgs.